بلاد المغرب الاسلامي بين التعايش والصراع المذهبي
قراءة في الاستغلال السياسي والتأثير العقدي والفقهي

أ. حسين بوبيدي
جامعة قسنطينة 2 عبد الحميد مهري.

الملخص:

غالبا ما تطرح قضية التعايش والصراع بين المذاهب الاسلامية ببلاد المغرب بطريقة اختزالية، تستحضر جوانب محددة فقط، يتم تضخيم أثرها بحسب السياقات التي ذكرتها المصادر المختلفة، وتتجاوز الحاجة إلى قراءة تركيبية تتلمس مختلف التداخلات التي كانت تنتج السياسات المذهبية في المغرب الاسلامي الوسيط، سواء ما تعلق بمناورات أجهزة الحكم، أو العلاقات التنافسية بين الفقهاء، أو تأثير سلطة العامة التي كانت غالبا ما تتبع التنظير الفقهي والتوجه السياسي من خلال التدريس وأساليب الدعاية والإقناع والشحن والاصطفاف المذهبي، كما يتم في أحيان أخرى إخراج الصراعات القبلية والخلافات الاجتماعية والنزاع على النفوذ في صورة مذهبية خالصة، دون إغفال طبيعة العقل الديني المتموقع حول خطاب الحقيقة والنجاة، حيث يقودنا استحضار مختلف هذه العوامل نحو تفسير التصادم والعنف المذهبي الذي يصل أحيانا إلى حالة الحرب والتصفية، وأحيانا أخرى نحو تسامح ينسي الناس في خلفيتهم المذهبية لصالح صورة من التعايش السلمي الذي ميز العديد من الفترات، ويهدف المقال إلى تقديم رؤية تركيبية انطلاقا من المفاتيح التي اقترحها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو من أجل مقاربة ومفهوم السلطة وتفسير التداخل بين المعرفة والسلطة.

الكلمات المفتاحية: المذاهب، السلطة، الصراع المذهبي، التعايش، المغرب الإسلامي.

Abstract:

Mostly, the cohabitation and the conflicts between the Islamic doctrines in Maghreb are briefly discussed. It touches only some precise aspects in which the impact has been amplified according to the contexts cited by several sources. It neglects the need of a synthetic reading that considers the different interferences making doctrine's politics in Islamic medieval Maghreb, such us: governments manipulations, competitive relations between jurisprudents (foqaha), or the effect of a general authority that generally followed jurisprudence theorization and political direction by: teaching, propaganda forms, convincing, mobilization and doctrine fanaticism. Sometimes, tribal conflicts, social

disagreement and contention for power are being presented as a pure doctrinal conflict. There is also the nature of the religious thinking about reality and salvation. All this aspects can give a true explanation of doctrinal conflict and violence that leads either to war and murder, or to tolerance that makes people forgive their doctrinal background for many times of cohabitation and peace. This paper tries to give a synthetic vision based on the keys proposed by the French philosopher Michel Foucault, for an approach to the definition of authority and for an explanation of the interference between knowledge and authority.

Key words: doctrines, authority, doctrines conflict, cohabitation, medieval Maghreb.

إن مقاربة إشكالية التعايش والصراع بين المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب في العصر الوسيط تحتاج إلى إعادة ضبط العديد من المداخل التي غالبا ما يتم معالجة القضية من خلالها، ذلك أن الكثير من الدراسات انطلقت من استنساخ النصوص المصدرية التي تمثل معلوماتها المصدر الأول لإدراك الحوادث التي تعبر عن الوضع المذهبي، لكنها على مستوى التحليل والتفسير والإطار المعرفي الذي تقدم فيه هذه الأخبار ليست سوى انعكاسا للتصورات السائدة وطرق التفسير المعتمدة حينها، والتي كانت تعيش نفس أجواء الصراع والاصطفاف المذهبي، وهو ما ينبغي أن يتم تجاوزه من أجل معالجة جديدة، تستلهم التطور الكبير الذي طرأ على الكتابة التاريخية، وخاصة ما تعلق منها بتاريخ الأفكار والذهنيات[1]، والانتباه إلى ضرورة تجاوز وهم الاقتراب[2] الذي يجعل الباحث أسيرا للنص المصدري، وواقعا من حيث لا يشعر تحت وصايته وتوجيهه.

تعتمد هذه المقاربة الجديدة على إعادة تفكيك بعض المنطلقات الأساسية، والتي تعد بالغة الأهمية من أجل دراسة المسألة دراسة موضوعية، وهو التفكيك الذي أستند فيه بالأساس إلى الطروحات بالغة الأهمية التي اقترحها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو/Michel Foucault، من أجل إعادة تشخيص طبيعة الصراعات المعرفية والسياسية، سواء ما تعلق بضرورة استحضار المفهوم المعقد للسلطة وتفكيكه إلى عناصره المتداخلة، وتجاوز التصور القديم له، والذي يحصره في الجهاز السياسي الحاكم، أو استحضار المنظومة المعرفية **"الإبستميه"** التي كانت تحدث فيها هذه الوقائع وتتجلى انطلاقا منها المواقف والقناعات والأفعال، وهو ما يقدم مقاربة جديدة تحاول أن تتلمس الظاهرة في جذورها العميقة عبر عملية حفر لا تقف عند ظاهر النصوص.

إن هذه المداخل أصبحت ضرورية من أجل تجاوز التفسيرات التقليدية، والقيام بقراءة تركيبية تتلمس مختلف التداخلات التي ميزت الفترة المغربية الوسيطة، والتي كانت تتشكل من خلال جملة من التفاعلات المعقدة في إنتاج الوضع المذهبي، ورسم صورة العلاقة بين المذاهب سواء على مستوى جهاز الحكم، أو بين أعيانها من الساسة والفقهاء، أو بين العامة التي كانت غالبا ما تتبع التنظير الفقهي والتوجه السياسي من خلال التدريس وأساليب الدعاية والإقناع والشحن والاصطفاف المذهبي، كما يتم في أحيان أخرى إخراج الصراعات القبلية والخلافات الاجتماعية والنزاع على النفوذ والتموقع في صورة مذهبية خالصة، ليأتي النص التاريخي ويختزل كل ذلك غالبا في إطار ثنائيات: الحق / الباطل، السنة / البدعة، الإيمان /الكفر، الجماعة / الفرقة، وكل هذا يقدم صورة مشوهة ينبغي العمل على إعادة ترتيبها، وتقديمها من خلال استحضار مختلف

---

[1]- حول تاريخ الأفكار والذهنيات ينصح بالعودة إلى : جاك لوغوف، التاريخ الجديد، تر: محمد الطاهر المنصوري، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ، 2007، ص: 277-312.

[2]- نبه فيكو جيوفاني باتيستا إلى الأوهام التي يقع فيها المؤرخون، ومنها ما أسماه : وهم الاقتراب، وهو الاعتقاد بأن الأقدمين أكثر علما منا بالنسبة للعصور القريبة العهد من عصرهم ، واعتبر منشأ هذا الوهم عائدا إلى تصور التاريخ كذاكرة الإنسان، كلما كان موضوع التذكر أقرب عهدا كان أكثر في الذاكرة ثباتا ووضوحا. أنظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975،ص:157.

العوامل التي كانت تشكل هذا الوضع وتدفع به أحيانا نحو تصادم يصل إلى درجة الحروب، وأحيانا أخرى نحو تسامح ينسي الناس في خلفيتهم المذهبية لصالح صورة من التعايش السلمي الذي ميز العديد من الفترات.

1- مفهوم السلطة: من التصور الأحادي إلى التصور التركيبي:

غالبا ما يتم اختزال السلطة في شقها السياسي باعتبارها جهاز الحكم الذي يمتلك سلطة القرار في أطر زمنية ومكانية محددة، من خلال الشوكة التي يحقق بها الغلبة والسيطرة، وهذا التصور نابع من الإحالة التي يدفع إليها المعنى اللغوي للفظ "سلطة"، إذ يقودنا إلى مجموعة من المفاهيم، تشترك في صيغة الإلزام لتفترق في شكل هذا الإلزام وطبيعته، ففي لسان العرب لابن منظور، مادة (س ل ط) : « سلط: السلاطة : القهر، وقد سلّطه الله فتسلّط عليهم، والاسم سلطة بالضم »[1]، ويمكننا أن نلحظ أن هذا التحديد ينفذ إلى صميم وعي فعل القهر باعتباره سلطة، كما لو أن العقل العربي الذي صاغه يعبر في الأساس عن المنطلق الأساسي لموقفه تجاه السلطة[2]، بصرف النظر عن طبيعتها، إذ أنه يستبطن مباشرة إحالة اللفظ إلى قدرتها على الإلزام، بل وأنها قائمة لأجل ذلك، وهذا مرتبط بطبيعة التصور العربي الذي تدرج معه المفهوم في إحالاته العملية، حيث علقه أساسا بالسلطة الحاكمة، من سلطة القبيلة إلى سلطة الزعامة إلى سلطة الخلافة، ومن ثمّ الحضور الدائم لمخيال يحيل إلى أن السلطة تنافي الحرية، أو أنها وجدت من أجل ذلك، دون أن ينفي البعد الثاني للإلزام، والصادر من جهة يستبطن الفرد أحقيتها في السلطة عليه كسلطة الوالدين والأسرة والمجتمع والأعراف.

أما المعنى الاصطلاحي فلم يخرج عن البعد اللغوي السابق، وهو ما تكشف عنه مختلف الكتب التي نظرت للسلطة في العصر الإسلامي الوسيط مشرقا ومغربا، إذا كانت تنطلق من مفاهيم الشوكة والقدرة والتمكين والقهر، وهي بذلك تحيل بجلاء إلى البعد السياسي، سواء ما تعلّق بشكل الجهاز الحاكم، أو طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، من حيث المشروعية أو التغلب أو الحقوق والواجبات.

إن هذا المعنى الذي ارتبط بمقاربة طبيعة العلاقة بين السلطة والمذاهب الإسلامية، ليس هو المعنى الوحيد للسلطة، ولكنه المعنى الذي استطاع أن يخترق المخيال الجمعي والثقافي ويتجسد في الكتابة التاريخية الوسيطة عند تعاطيها مع الموضوع، ذلك أن اللفظ يحيل إلى أبعاد أخرى بالغة الأهمية، ويمكننا من خلال إدراك المفاهيم التي أعطتها اللغة العربية للفظ **السلطان** المندرج ضمن الحقل الدلالي لمصطلح « **السلطة** » من تلمس هذه الأبعاد:

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر، 1414هـ ، ج7، ص: 320. مادة : " س ل ط ".

[2]- محمد حلمي عبد الوهاب، ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص:36.

- **السلطان بمعنى القدرة:** أي: « قدرة الملك، وقدرة من جعل له ذلك وإن لم يكن ملكا، كقولك قد جعلت له سلطانا على أخذ حقي من فلان »[1]، وهذا المعنى متعلق بالقوة والتمكين، وهو قريب من معنى القهر باعتبار القدرة شرطه.

- **السلطان بمعنى الحجة والبرهان** : ومنه قوله تعالى : ﴿ **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾ [سورة هود: 96] أي : وحجة بيّنة، والسلطان إنما سمي سلطانا لأنه حجّة الله في أرضه[2]، وهو أحد المعاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ **لا تنفذون إلا بسلطان**﴾ [سورة الرحمن: 33]، وهو ما يؤسس لوجود سلطة للعلم والمعرفة.

- **السلطان بمعنى الشدة** : فسلطان كل شيء شدّته وحدّته وسطوته، وقد قيل أنه مأخوذ من اللسان السليط الحديد[3]، ولسلاطة اللسان تمظهران يوحيان بالمفهوم القهري للسلطة، فإما أن يكون صخبا وضجيجا، أو فصاحة حادة، فالمعنى الأولي يشير إلى غلبة لسانية مجردة، والثاني ينبه إلى أن الفصاحة تضمر في بنيتها قهرا خلف جدار الحروف عن طريق الغلبة الإقناعية[4]، وهو ما كنت تمارسه مختلف النخب من خلال التدريس والوعظ.

إن هذه المعاني المستخرجة من اشتقاقات ودلالات لفظ السلطة تفتح المجال أمام مفاهيم جديدة هي:

- **سلطة المعرفة** : وهي التي تندرج تحت السلطان بمعنى الحجة والبرهان، فإذا كانت بعض المعاجم العربية قد صرفت معنى الحجة إلى ما ألفته من مفهوم السلطة المتعلق بالحاكم[5]، فإن بعضها الآخر نبه إلى المدلول المعرفي كقول الزبيدي: « إنما سميت الحجة سلطانا لما للحق من هجوم على القلوب، لكن أكثر تسلطه على أهل العلم والحكمة »[6]، والنصوص القرآنية المستدل بها تبرز الطابع المعرفي بجلاء.

- **سلطة اللغة** : التي تندرج ضمن تمظهرات سلاطة اللسان، إذ أن اللغة باعتبارها الوعاء الحامل للفكر، والفكر الحامل لروح الإقناع، تشكل سلطة من خلال الحجاج أو الجدل، فربما مارست

---

[1]- الخليل الفراهيدي، كتاب العين، دم، دار الهلال، تح : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دت، ج7، ص: 213.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص: 321. مادة : " س ل ط ".

[3]- المصدر نفسه، ج7، ص: 321. مادة : " س ل ط ". وانظر نفس المعاني تقريبا في : الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط2، تح: نصر الهوريني، لبنان، دار الكتب العلمية، 2007، ص: 693. مادة " السلط".

[4]- محمد حلمي عبد الوهاب، المرجع السابق، ص: 36.

[5]- جعل ابن منظور لفظ الحجة هنا متعلقا بالحقوق التي يؤديها السلطان /الأمير إلى أهلها، أنظر: ابن منظور، لسان العرب،ج7، ص: 321. مادة: "س ل ط"

[6]- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح : مجموعة محققين، دم، دار الهداية، دت، ج: 19، ص: 374. مادة : "السليط".

الإقناع من خلال القدرة على التلاعب بالعقل بواسطة الفصاحة والبلاغيات الكلامية، وهو ما يقدم أشباه المعنى وأشباه الحقائق في قوالب المعاني والحقائق الواضحة واليقينية[1].

إن ما سبق ذكره يكشف لنا وجود جذور لغوية لمقاربة هذا المفهوم من خلال طرح ميشال فوكو، لندرك أنه إنما قام بالكشف عنه وليس باختراعه، وبتحويله من الحضور في البنى العميقة المخفية، إلى الحضور على السطح، وهو ما يفتح لنا الباب لاستخدامه في مقاربة القضية المذهبية في العصر الوسيط، ذلك أن هذا **التصور التركيبي** للسلطة يثبت لنا أن فعالية السلطة السياسية لم تكن من خلال استفراد مطلق بالسيطرة والتوجيه، بل من خلال علاقات تدافع وصراع من أشكال أخرى من السلطة.

لقد عمل **ميشال فوكو** من خلال مجموعة من أعماله الفلسفية على إعادة قراءة مفهوم السلطة، ونقله من التصور الإلزامي إلى التصور العلائقي، ومن الارتكاز على عليّة القوة إلى تقديم صراعات المصالح وتجلياتها، وبالتالي فقد قدم رؤية جديدة تماما في إيضاح بنية السلطة، كما عمل على تفكيك آليات اشتغالها، وأعاد موضعة عنصر القوة والقهر ضمن هذه الآليات، ليقدم لنا مفهوما يسهل دراسة العلاقة بين السلطة والمعرفة في السياقات الزمنية والمكانية المختلفة.

انطلق **فوكو** في تحديده الجديد لمصطلح السلطة من التأكيد على أنه مفهوم إشكالي متصف بالغموض وليس مفهوما بسيطا، وأن تبسيطه يقود إلى سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها[2]، منبها إلى أن مصدر الخطأ في إدراك حقيقة السلطة نابع من طبيعة الأسئلة التي طرحت من أجل استجلائها، فهو يرى أن السؤال: ما السلطة؟ أو ما مصدرها أو أصلها ؟ قد لا يكون في محله، وأنه ينبغي بالأحرى أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها، أو كيف تمارس نفسها وتظهر إلى الفعل؟ ومن ثمّ اتجه إلى هدم المفهوم التقليدي، حيث رفض اعتبار السلطة هي مجموع المؤسسات والأجهزة التي يمكنها إخضاع المواطنين في دولة معينة، أو أنها ذلك النوع من الإخضاع الذي قد يتخذ في صورة العنف شكل القانون، كما أنها ليست نظاما من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر أو جماعة على أخرى، بحيث يسري مفهوم هذه الهيمنة بالتدريج على الجسد الاجتماعي كله[3].

إن **فوكو** يشير من خلال رفضه للتحديدات البسيطة السابقة ببعدها السياسي الخالص، إلى عدم تطابق مفهومي السلطة والدولة، وإن كان لا ينفي أن تكون الدولة معطى أساسي في مفهوم السلطة، كما ينفي أن تكون السلطة مساوية للعنف والإخضاع والهيمنة كقاعدة أساسية، فهو لا

[1]- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر : هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2011، ص: 205.

[2]- ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص: 101.

[3]- ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ط2، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2008، ص: 105.

يرى أن الدور الوحيد للسلطة هو العنف، أي ما هو سلبي فقط، بل يعطيها دورا إيجابيا يتعلق بالطبيعة الإنتاجية لها، دون إهمال العنف كممارسة أو كحل تلجأ له السلطة في بعض الأحيان[1]، وهذا الإنتاج المعرفي يتجلى كبيرا في التأثير الكبير للسلطة في سيادة توجهات معينة أو تراجعها، بل إنها تمثل منطلقا أساسيا في تفسير خريطة المذاهب والآراء والتيارات الفكرية.

ومثل هذا النقد يفتح لنا الباب لنتلمس الأساس الذي تجاوزه **فوكو** في نقده للمفهوم التقليدي، وهو أنه لا ينبغي في نظره أن نبحث عن السلطة عند نقطة مركزية هي الأصل، أو عند بؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها[2]، وهذا إسقاط للرؤية التي شكلها العقل عن السلطة باعتبارها طرفا متعاليا كامنا في موضع محدد، يوقع الأمر الملزم على جهة أسفل منه مباشرة أو عبر وسائط، معتبرا فعل الإلزام لا يعدو أن يكون الأثر والنتيجة للسلطة وليست السلطة في حد ذاتها .

يتمثل البديل الذي قدمه **فوكو** لمفهوم السلطة في اعتبارها مجموع علاقات القوى المتعددة المحايثة للمجال الذي تمارَس فيه، والمكونة لتنظيمها، واللعبة التي تحول هذه الموازين وتعززها وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل تسلسلا ومنظومة أو على العكس من ذلك تفاوتا وتناقضا يعزل بعضها عن بعض، وهي كذلك الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة وصياغة القانون والهيمنات الاجتماعية[3].

إن هذا المفهوم العلائقي الذي قدمه **فوكو** يجعل من السلطة حاضرة في كل مكان، ليس لأنها تتمتع بقدرة جبارة على ضم كل شيء تحت وحدتها التي لا تقهر، وإنما لأنها تتولد كل لحظة عند كل نقطة أو بالأحرى في علاقة نقطة بأخرى، فإذا كانت السلطة حالة في كل مكان فليس لأنها تشمل كل شيء بل لأنها تأتي من كل صوب[4]، فالسلطة هنا هي صراع إرادات دائم مستمر غير منقطع، وفي الوقت نفسه الذي يمارس بطريقة متسلسلة فإنه يشهد تقاطعات وتداخلات وتحالفات وتحولات وتقلبات، بحسب الغاية والهدف الذي يحرك كل بؤرة من البؤر التي تنطلق منها السلطة.

إن الصورة التقليدية للسلطة باعتبارها فقط إشارة إلى جهاز الحكم تصبح حسب ميشال فوكو مجرد نقطة في مجموع نقاط متعددة تشمل كل الجسم الاجتماعي، فهذا الجهاز لا يستقل بالسلطة، لأنه لا يستقل بالرغبة في تحقيق المصلحة، والإرادة لفرض الهيمنة والسعي لتوسيع النفوذ، وإنما يمثل ذلك وبصورة متفاوتة؛ الفرد، والأسرة، والتحالفات الاثنية والطائفية

---

[1]- الزواوي بغورة ، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة،2000، ص: 232-233.

[2]- عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة والتمثلات)، وهران، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012، ص: 59.

[3]- ميشال فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص: 101.

[4]- ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص: 106.

والإيديولوجية والنفعية، والتكتلات الاقتصادية، والتضامنات الاجتماعية، والتوجهات المعرفية والدينية، والرغبات المكبوتة أو المنفلتة، وكل هذه البؤر المتشابكة في إنتاج السلطة، لا تنتجها وهي تمارس فعل القهر والإخضاع، بل وهي تسعى لإنتاج الواقع الذي تريده.

ولا شك أن المجتمع بكل تعقيداته، وبمختلف مستوياته فاعل إيجابي في هذه المقولات، حيث يتداخل في إنتاجها جهاز الحكم بمختلف مؤسساته، وجماعات المصالح المهيكلة وغير المهيكلة، والزعامات الاجتماعية، والمرجعيات الدينية، والنخب الفكرية، والقيادات الطائفية والمذهبية والاثنية، وهو ما يجعل السلطة موزعة على كل تمفصلات المجتمع وطبقاته، ويبرز الصورة العملية للتداخل الموجود بين مختلف المصالح التي تبدو في ظاهرها متباعدة المجالات، باعتبارها تستهدف اكتساب السلطة على نفس الإطار البشري.

كل ما سبق يسمح لنا بإعادة مقاربة القضية المذهبية ببلاد المغرب من حيث علاقتها بالسلطة وفق تصور جديد، ينطلق من إعطاء هذا المعنى التركيبي للسلطة، ويبحث في النقاط المختلفة التي تمثل صورة من صور التسلط في المجتمع المغربي، وهو ما نكشف من خلاله عن مجموع التداخلات التي نفسر بها حالات الاستغلال السياسي للرؤى المذهبية، باعتبارها طريقا نحو تحقيق غاية سلطوية محددة، لكنها تخفي في الوقت نفسه رغبة في فرض السلطة المذهبية عبر اكتساب السند السياسي، كما أنها صورة في تحديد أثر التمايزات القبلية والاختلافات الاثنية والتراتبية الاجتماعية في تشكيل مفهوم السلطة، وأنها دائمة الاستحضار ولو بشكل غير مباشر في رسم العلاقات المذهبية والسياسات السلطانية نحو الفرق الموافقة والمخالفة، وأن كل هذه البؤر المشكلة لأنواع مختلفة من السلطة كانت تستثمر الخلاف المذهبي لتحقيق غايات متنوعة، في الوقت الذي تنطلق منها المذاهب في تحقيق نفوذها وتوسعها واكتساب آلة ردع تسمح لها بالسيطرة والتفوق على غيرها.

2- النظام المعرفي لبلاد المغرب في العصر الوسيط: الأصول والتحولات :

إن المقصود بالنظام المعرفي " الإبستميه" حسب ميشال فوكو هو الإمكانيات والشروط التاريخية التي تقف خلف إنتاج معارف محددة، فهو يعرفه بأنه مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة، بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية وعلوم وغيرها، وهو ينبه إلى أن هذه المنظومة متغيرة وليست ساكنة ، فكل مرحلة تاريخية لها إبستميه خاص بها[1]، ومهمتها بالنسبة إليه هي أن " تظهر هكذا تاريخا، ليس تاريخ كمالها المتزايد، وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانياتها"[2]، وهو ما يجعل المؤرخ ينتبه إلى أن "وراء كل تاريخ يختفي تاريخ أثري آخر، وكل خطاب متجانس متوازن يتكلم لغة تاريخية معقولة، إنما ينبغي الحفر في أساسياتها غير المنطوقة، لأن التاريخ المكتوب ليس دليل نفسه، بقدر ما هو دليل غياب التاريخ المكتوب"[3]،

---

[1]- الزواوي بغورة، المرجع السابق، ص: 181-182.

[2]- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص: 25.

[3]- مطاع صفدي، "التاريخ المختلف"، الفكر العربي المعاصر، 34(1987)، ص: 12. نقلا عن : عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، وهران، دار ابن النديم ، ص: 49-50.

ويكون من الأهمية الكشف عن هذه المنظومة التي تقف خلف تشكل الخطابات المعرفية المختلفة، لأن تجاوزها يسمح بتمرير عملية إعادة إنتاج التاريخ المتخيلّ، التي تمارسها الكتابة التاريخية، بسبب الميولات والأهواء المذهبية، والولاءات السياسية والتصورات الاجتماعية وغيرها.

لقد حاول محمد أركون أن يرصد المحددات الأساسية لتشكل النظام المعرفي الإسلامي، فجعلها ممثلة في النص الديني، وحضور الموروث الثقافي القديم، والنشاط الفكري الناتج عن ضروب التعارض الاجتماعي/ السياسي بين مختلف الجماعات القومية من جهة، وبين هذه الجماعات والدولة الاسلامية المركزية من جهة أخرى[1]، وهذا التحديد يمكنه أن يكون مقدمة لتلمس النظام المعرفي المغربي، رغم الخصوصيات التي تميز كل منطقة عن أخرى.

وبعيدا عن محاولة الانطلاق من المقاربة التركيبية الشاملة والعميقة التي تعمل على متابعة جذور تشكل الأنظمة المعرفية من خلال آليات الحفر الأنثروبولوجي، الذي يربط بين العصور المختلفة، ويفتش عن آثار حضور الماضي السحيق في الأزمنة اللاحقة له من خلال عمليات إعادة التشكل والاحتواء والتسلل، إلى الحد الذي يحاول مثلا الربط بين الكاثوليكية والمالكية باعتبارهما مذهبي سلطة، وبين الدوناتية والإباضية باعتبارهما مذهبي معارضة[2]، فإننا لا يمكننا أن نتجاوز ضرورة بناء تصور عن الأنظمة المعرفية المغربية السائدة في العصر الوسيط عبر محاولة تلمس طبيعة الحضور المذهبي عندها، والتداخل الذي كان يلف البعد المذهبي مع غيره، والأجواء التي تم فيها كتابة هذا التاريخ مما انعكس على تصوير الأحداث السابقة من خلال الرؤى المتأخرة.

قد يبدو لأول وهلة أن النص الديني يمثل بالنسبة للعقل الإسلامي النقطة المركزية التي تنطلق منها مختلف الآراء والاجتهادات، وتبرز من خلال الاشتغال عليه القواعد والأصول الضابطة لمسار الفكر أو الموجهة له، والتفريعات الدقيقة المتحكمة في السلوك الإنساني من خلال دوائر الأحكام التكليفية، كما تستند إليه الأحكام المقيمة للتصورات المنبثقة من خارجه كالأعراف والقيم القبلية والسياسات السلطانية، ولكن هذا التصور غالبا ما يغفل أمرا بالغ الأهمية يتمثل في أن النص الديني قد مارس سلطته أول الأمر من خلال سلطة النبوة ذاتها، حيث حوّل الرسول ﷺ النص من خلال أفعاله وأحكامه إلى تجربة واقعية معاشة، لكن العقل المسلم سرعان ما انفتح على إشكالية التفسير والمعنى، واصطدم بالتداخل الكبير بين سلطة النص الديني وسلطة المعاني الاحتمالية والخلافية التي تمنح له، وعبر مرحلة استيعاب العقل المسلم لمختلف الآراء باعتبارها حالات قراءة لا تدعي التقديس ولا تقود إلى إقصاء الآخر، إلى مرحلة الاصطفاف الانقسامي خلف مختلف الآراء

---

[1]- الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص: 70.

[2]- من أجل مناقشة استمرارية المعارف القديمة في الفضاء الثقافي المغربي الوسيط ينصح بالعودة إلى : محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص: 182 وما بعدها. سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986، ص: 257 وما بعدها.

والاجتهادات التي احتكرت الحقيقة المطلقة، وتبنت الرؤية الأحادية في تفسير أو تأويل هذا النص، وهو أحد أهم عوامل تشكل المذاهب والفرق الإسلامية، وأحد أسباب تشرذم العقل المسلم.

إن هذا التحول في دلالة النص الديني المشكل للعقل المسلم تشترك فيه صورة المشرق مع المغرب، خاصة وأن هذا الأخير كان في كثير من الفترات يمثل المجال الذي تصفى فيه الخلافات المشرقية، كما كان يعبر عن حالة اندماج كاملة لسكان المغرب في الصراعات المتشكلة في المشرق منذ الخروج على الخليفة عثمان بن عفان، والصراعات العنيفة التي شهدتها فترة الخليفة علي بن أبي طالب، وما بعدها من صدامات ناتجة عن التشكل والتبلور التدريجي للعقائد المدرسية لمختلف الجماعات الاسلامية، لكن هذا التشكل كان يحمل الصبغة المغربية بتركيبتها القبلية المتناحرة على القيادة والمجال، وتناقضات المجتمعات الحضرية والبدوية، وطبيعة التقبل للإسلام بحسب المؤثرات الأولى، خاصة مع الوصول المبكر للآراء المذهبية من إباضية وصفرية ومالكية و أحناف ومعتزلة وزيدية وغيرها، والتماهي الذي تم بين الفكرة المذهبية والمواقف القبلية وردود الفعل الاجتماعية على بعض ممارسات الولاة، ثم ارتباط الحفاظ على البنية المذهبية والفضاء السياسي لها مع المصالح الاقتصادية المتشكلة، إلى الحد الذي ظهرت متناقضات كثيرة بين الأساس المذهبي وطبيعة العلاقات السياسية، مع الدور الكبير الذي مارسه الفاعلون الاجتماعيون في إضفاء وجهات نظرهم على طريقة التعاطي مع النصوص، وكل هذا ينبغي الانتباه له في مقاربة القضية المذهبية ببلاد المغرب.

وما سبق ذكره ينبغي استحضاره أيضا في التعاطي مع النصوص التي حفظت لنا أخبار العلاقات بين المذاهب، وبينها وبين مختلف السلط، وفي مقدمتها السلطتين السياسية والمعرفية، فإنها محكومة بهذا " الإبستميه" الذي لم يكن غالبا يصوّر الصراع خارج الحجاج المذهبي والجدل بين الفرق، ولم يكن يدون بطريقة محايدة، وإنما بمحاولة التصوير والإخراج الذي يبحث عن التوجيه والإقناع والانتصار لمذهب الكاتب، ورغم ما يمكن أن يطال هذا القول من الاستثناء فهو يمثل المنطلق الأساسي للتدوين بحسب ذهنية العصر، وطبيعة الأفكار السائدة فيه.

3- التوظيف السياسي للخطاب المذهبي: من الاستغلال ومحاولات الاحتواء إلى العنف والإقصاء.

تستحضر الكتابة في العلاقة بين السياسي والمذهبي الكثير من الصور التي حفظتها لنا مختلف المصادر، والتي يمكننا التعاطي معها بخلاف ما أريد لنا أن نفهمه منها، وإذا كان من المتعذر الإحاطة بهذه الصور في هذا المقال، فإنه يمكن التمثل للكثير منها في سياقات زمنية ومكانية مختلفة، في محاولة لإثبات التداخلات الكبيرة التي تختفي خلف التوصيف المذهبي.

إن صورة العلاقة السياسية - المذهبية في **عهد الأغالبة** كانت تحمل انعكاسا مباشرا للوضع المذهبي في المشرق الإسلامي، وللتقلبات الفكرية التي شهدتها الخلافة العباسية، فموقف الإمام

مالك السلبي من العباسيين والإيجابي من خصومهم الأمويين بالأندلس[1]، سبب كاف لتأخير أتباع مذهبه عن مناصب المسؤولية وفي مقدمتها القضاء، والنظر إليهم باعتبارهم يشكلون خطرا على الدولة ذاتها، خاصة وقد تمكنوا من تشكيل سلطة معرفية نافذة على العامة، تنافس السلطة السياسية ذاتها.

وكانت طبيعة العلاقة بين الأغالبة والفقهاء الأحناف استمرارا لعلاقة الخلفاء العباسيين بهم، وهي حالة عمل الطرفان على استثمارها، فلم يكن ينبغي للفقهاء الأحناف التنازل عن دعم السلطان السياسي في الوقت الذي يحظى المالكية بسلطة على العامة باعتبارهم يمثلون المعارضة لنظام سياسي جائر بسياسته الضريبية، ومنحرف باختياراته الفقهية، التي لا تعدو كونها نوعا من التحلل من الزامات الشريعة بالحيل، خاصة ما تعلق منها بشرب النبيذ وبعض أنواع المعاملات الربوية[2]، فعمدوا إلى استغلال هذا النفوذ في محاولة للتضييق على المالكية، بينما عمد الأغالبة على استغلال هذا الدعم من أجل تثبيت شرعيتهم وشرعية أعمالهم من خلال نقلها من صورة المخالفة الشرعية إلى ساحة الاختيارات الفقهية، وهو ما يعزز سلطتهم، ويبرزهم استمرارا حقيقيا للخلافة العباسية.

ومن أهم صور التماهي مع وضع الخلافة العباسية في المشرق، واستغلال الصراعات المذهبية في المناورات السياسية، إطلاق الأمير أحمد بن الأغلب بعد ثورته على أخيه أبي العباس محمد الاول واغتصاب الإمارة منه سنة 231هـ يد المعتزلة من الأحناف في الدعوة إلى القول بخلق القرآن، في محاولة للتقرب من الخليفة ببغداد واكتساب الشرعية منه، وذلك بإصراره في مدة حكمه القصيرة على امتحان الناس فيه، فبلغ الأمر بالقاضي الحنفي ابن أبي الجواد في عداوته لمن رفض القول بخلق القرآن إلى الحد الذي استحل فيه دم مخالفيه[3]، لكن أمراء الأغالبة تحفظوا على الدفع بهذه

---

[1]- أنظر حول دعم الإمام مالك لثورة النفس الزكية على المنصور العباسي: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط2، بيروت، دار التراث، 1387هـ، ج7، ص: 560. وأيضا: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997، ج5، ص: 111. وحول ثنائه على الأمير الأموي هشام بن عبد الرحمن بالأندلس ينظر: المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1997، ج3، ص: 230.

[2]- أنظر في مناقشة هذا الموضوع: إسماعيل سامعي، دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الاسلامي من القرن الثاني إلى الخامس الهجري (8-11م)، عين مليلة، دار الهدى، 2006، ص: 199-202.

[3]- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: عبد القادر الصحراوي، المحمدية المغرب، مطبعة فضالة، 1970، ص: 71. وقد تكون هذه الرواية مجرد محاولة من المالكية للتهوين من شان ما أصاب هذا القاضي المعتزلي لاحقا على يد سحنون، مع أنها تحمل في طياتها تقليدا صارخا لموقف القاضي المعتزلي في المشرق أحمد بن أبي داود. أنظر في شان هذا القاضي: إبراهيم بحاز بكير، القضاء في المغرب الإسلامي من تمام الفتح حتى قيام الخلافة الفاطمية، 96-296هـ/ 715-909م، ط2، غرداية، جمعية التراث، 2006. ج2، ص: 456-459.

العصبية المذهبية إلى نهايتها خوفا من رد فعل العامة، ومن ذلك عدم إنفاذ والي القيروان قرار الأمير بجلد سحنون[1]، وهو ما يبرز حالة من التوظيف المذهبي الصريح في الممارسة السياسية.

إن استناد الأغالبة إلى موقف العامة في سياستهم المذهبية لا يقتصر على عامة القيروان المالكية فقط، بل إننا نجد أمثلة له في مناطق أخرى، ومنها تولية الأمير الأغلبي إبراهيم الثاني (261-289هـ) لأحد أفراد أسرته على قفصة وقسطيلية، مع ما عرف عنه من تشيعه، بعد انتشار التشيع في هذه المجالات بسبب دعوة الداعي الشيعي أبو سفيان، فأراد إبراهيم الأغلبي استيعاب هذا المذهب لكي لا يتحول من المعارضة الفكرية إلى المعارضة الحركية أو العسكرية، ومع أن الوالي الجديد علي بن أبي حجر (وهو من الأغالبة السالميين أولاد سالم بن غلبون بن عبد الله بن الأغلب) أعلن للأمير أنه لن يسير في أهل الولاية إلا بسيرة علي بن أبي طالب، وأنه مستعد لرد توليته إلا بهذا الشرط، فقد أمضى إبراهيم له عهده وولاّه، وتنازل عن وصيته الأولى أن يسير فيهم بسيرة العمرين[2]، لأنه قد يكون أدرك أن من يوالي عليا أحسن لأهل تلك المناطق ممن يقدم عليه أبا بكر وعمر، طالما الهدف السياسي الذي هو حفظ الدولة، أهم من الهم المذهبي الذي لم تتمكن الإمارة من حسمه منذ تأسيسها.

وعندما أدركت السلطة الأغلبية التحولات التي طرأت على وضع الخلافة بالمشرق بعد تولي المتوكل الذي انتصر للحنابلة ضد المعتزلة، والمصداقية التي اكتسبها المالكية بعدما انتقل الصراع المذهبي من مستوى النخب إلى العامة، عمدت إلى إسناد منصب القضاء لسحنون بن سعيد التنوخي سنة 234هـ[3]، فعمل الأمير الأغلبي على كسب دعم المتوكل العباسي في مواجهة الانقسامات التي شهدتها الأسرة الاغلبية من جهة، وتقديم المالكية لحاضنتهم الشعبية كمتنازلين عن معارضتهم للأغالبة ومنصاعين لهم، وهو ما يدفعنا إلى تفسير ما ظاهره التسامح والتجاوز، بنوع من محاولة الاحتواء وكسر الشرعية التي اكتسبها المالكية حل كونهم في معارضة السلطة وجهازها القضائي والشرعي.

وعندما أدرك الأغالبة جدية التهديدات التي تمثلها دعوة أبي عبد الله الشيعي وتوسعاته العسكرية، عمدوا إلى محاولة استرضاء المالكية من جديد، باعتبارهم يمثلون السلطة الحقيقية على سكان إفريقية، وسعيا من أجل توحيد السلطتين السياسية والشرعية في مواجهة المد الشيعي، فعزل زيادة الله الثالث القاضي المعتزلي محمد بن أسود الصديني وولى مكانه حماس بن

---

[1]- المصدر نفسه، ج 4، ص: 69- 70.

[2]- القاضي النعمان، رسالة افتتاح الدعوة، تح: وداد القاضي، بيروت ، دار الثقافة، 1970، ص: 82.

[3]- أنظر في الربط بين قبول سحنون ولاية القضاء ورفع " المحنة" عن أهل السنة بالمشرق: إبراهيم بحاز بكير، المرجع السابق، ج2، ص: 458.

مروان المالكي لكي يكسب العامة فكتب إليهم : " إني عزلت عنكم الجافي الجلف المبتدع، ووليت حماس بن مروان لرأفته ورحمته وطهارته وعلمه بالكتاب والسنة "[1].

وقد عمل الأغالبة على منع المالكية من تحويل تحالفاتهم الظرفية معهم إلى انتصارات خاصة بهم، وهو ما نلحظه في محاولات التضييق على القاضي سحنون بعد أن أسند له القضاء، حيث لاحظ الأمير الأغلبي أن المالكية صاروا يسيطرون على الأوضاع في إفريقية، وبيدهم زمام الأمور وجميع السلطات، فضلا عن السلطة القضائية، فعين الطبني الحنفي قاضيا ثانيا إلى جانب سحنون بالقيروان مضادة له، وهو ما اضطر سحنون إلى ترك الجامع ولزوم داره[2]، وبعد وفاة سحنون أسند المنصب لقاض متعصب على المالكية يدعى أبو العباس بن عبدون، حيث "استطال على طبقة المدنيين وامتهنهم، وضرب جماعة منهم"[3]، وهو السبب الذي جعل المالكية يصفونه بالغفلة وقلة الحصافة، بينما يصفه أتباع مذهبه بضد ذلك، ويثنون عليه ويفخرون به[4]، وكل ذلك من أجل تحطيم النفوذ الكبير الذي حققه سحنون، وحصره في الحجم الذي لا يشكل خطرا على مذهب الدولة، كما تدخل أمراء الأغلبة في عمل قضاة المالكية إذا تصوروا أن سياستهم المذهبية مضرة باستقرار الدولة، فقد أنكر زيادة الله بن الأغلب على القاضي حماس المالكي إنكارا شديدا بسبب كشفه عن مذاهب الناس، وأمره بترك ذلك سعيا للألفة وجمع الكلمة[5].

إن هذا الانفتاح المذهبي المدروس يظهر أيضا في **تيهرت الرستمية**، فقد عمل الإباضية بعد التحول من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة على حماية مكتسباتهم السياسية، مدركين طبيعة التنوع المذهبي الحاضر في المدينة بسبب مركزها بالغ الأهمية في التجارة العابرة للصحراء، وهو الموقع الذي يحتم على الحاكم التنازل عن النفس الاصطفافي الذي عبرت عنه ثورات الصفرية والاباضية، والتي أخرجت الاحتقان القبلي ورد الفعل على ممارسات الولاة الأمويين في صورة مذهبية.

لقد وصف ابن الصغير هذا التنوع بتيهرت قائلا :" ليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلا استوطن معهم وابتنى بين أظهرهم، لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيته، وأمانه على

[1]- القاضي عياض، تراجم أغلبية، تح: محمد الطالبي، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1968، ص: 344. وعن ملابسات تولية القاضي المعتزلي وعلاقتها بترتيبات السلطة الداخلية في العهد الأغلبي ينظر: إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ص: 464-467.

[2]- إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ص: 460-461.

[3]- الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، ط2، تح: عزت العطار الحسني، القاهرة ، مكتبة الخانجي، 1994، ص: 242. وقد ذكر من هؤلاء: أحمد بن معتب، وإبراهيم المعروف بالدمني، وابن عبدون العطار، وابن المدائني، وأبو القاسم مولى مهرية، كما طلب يحيى بن عمر حتى توارى منه.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- ابن الهيثم أبو عبد الله جعفر بن محمد بن الأسود ، كتاب المناظرات ، ص: 74 نشر ضمن:
Wilferd Madelung and Paul E. Walker, The Advent of the Fatimids Contemporary Shi'I Witness, London, New York, I.B. Tauris, 2000 .

نفسه وماله، حتى لا ترى دارا إلا قيل هذه لفلان الكوفي، وهذه لفلان البصري، وهذه لفلان القروي، وهذا مسجد القرويين ورحبتهم، وهذا مسجد البصريين، وهذا مسجد الكوفيين، واستعملت السبل إلى بلاد السودان وإلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة"[1]، ولاشك أن استحضار التجارة من ابن الصغير إشارة هامة إلى سبب هذا القبول بالتعدد المذهبي، وهو الذي دفع باليعقوبي إلى وصف المدينة بكونها " عراق المغرب"، وأن أهلها " أخلاط من الناس"[2]، ومن خلال استحضار الدافع الاقتصادي يمكننا أن نفهم أيضا طبيعة العلاقات المميزة بين إباضية تيهرت وأموبي الأندلس، حيث تم تجاوز تاريخ طويل من الصراع المذهبي، بسبب المصالح الاقتصادية والسياسية المشتركة.

ولكن هذه السياسة المنفتحة للإباضية لم تكن بنفس الصورة مع الخلافات داخل المذهب نفسه، باعتبارها تشكل خطرا على المرجعية الفكرية للدولة، وطريقا نحو التفكك السياسي، فكان الأئمة الإباضيين حازمين في التصدي لمخالفيهم، ومصرين على إعادتهم لتبني تصورهم للدولة الذي اضطروا فيه إلى سلوك مسلك التوريث من خلال إلباسه ثوب الشورى، وهو ما حدث مع النكار والحركة الخلفية ودعوة نفاث بن نصر القنطراري، حيث تراوح الحزم بين المناظرة والبراءة والرد والقتال، في سعي واضح للحفاظ على التصور الوهبي الذي أصبح بمثابة اللون المغربي للمذهب الإباضي[3].

وكان الدور الاقتصادي الذي تقوم به سجلماسة عاصمة **بني مدرار**، والتي تعد بوابة بلاد المغرب نحو السودان الغربي، وملتقى سلع الشمال والجنوب، مؤثرا في السياسة المذهبية لأمرائها، ودافعا نحو الانفتاح وقبول التنوع، فقد كانت مكانتها التجارية والأرباح التي تدر على الواصلين إليها تغطي على خلافاتهم المذهبية، فكما حرص بني مدرار على توفير جو مناسب لاستقطاب التجار، حرص هؤلاء أيضا على قصر اهتمامهم على أنشطتهم الربحية، كما أن طبيعة الخلفية المذهبية لأمراء الدولة والتي تراوحت بين الصفرية وبين الصفرية الإباضية بسبب عامل الجوار والمصاهرة للرستميين، جعلت إبراهيم بحاز بكير لا يستبعد أن يكون من أسباب الصراع على السلطة منصب القضاء الذي يحكم التوجهات المذهبية للدولة[4]، ولكن الذي يبدو لي أن هذه الدولة كانت صفرية ببعد سياسي أكثر من كونها تستحضر أصول وتفريعات الصفرية العقدية، باعتبارها الامتداد

---

[1]-ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تح: محمد ناصر وإبراهيم بحاز، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986، ص: 32.

[2]- اليعقوبي، كتاب البلدان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ، ص: 192.

[3]- حول الخلاف الإباضي الإباضي ينظر: محمد بن موسى حسن، "المناظرات بين الإباضية الوهبية والفرق الأخرى ببلاد المغرب خلال القرنين الثالث والرابع هـ/ التاسع والعاشر م"، المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة ، تنسيق: حسن حافظ علوي، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، 2008، ص: 44-53.

[4]- إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2، ص: 473-474.

الأصلي لثورات البربر على الولاة الأمويين، وهي الثورات التي كانت رد فعل قبلي اجتماعي قبل أن تكون تعبيرا عن خصومة مذهبية، وهو ما يدفعني لترجيح بساطة فاعلية العامل المذهبي فيها.

ويبدو أن التركيبة الديمغرافية للسكان في المجالات التي سيطر عليها **الأدارسة** كانت دافعا نحو حالة التعايش الإيجابي بين الزيدية المعتزلة وبين المالكية، خاصة مع استحضار مواقف الإمام مالك من ثورة النفس الزكية في المشرق، والطابع السياسي الذي كان يميز مذهب الشيعة الزيدية، ورغم الانتماء المعتزلي لقبيلة أوربة التي تعد العصبية القبلية المشكلة للدولة، فإن إدريس الثاني (177-213هـ) عبّر عن تجاوز للخلافات المذهبية عندما استقضى عامر بن سعيد بن محمد القيسي[1]، كما اتخذ كاتبا مالكيا هو: أبو الحسن عبد الله بن مالك الأنصاري الخزرجي[2]، لكن الأمر يحتمل أيضا نوعا من الاستغلال السياسي، باعتبار هذه التعيينات محاولة لتشكيل عصبية عربية جديدة بديلا لعصبية البربر، وهو ما نبه إليه الجزنائي بقوله عن هذا الأمير:" وكان ممن وفد عليه نحو خمسمائة فارس من إفريقية والأندلس من القيسية والأزد والخزرج، وبني يحصب والصدف وغيرهم، فسر إدريس رضي الله عنه بوفادتهم، وأجزل صلاتهم وقربهم، ورفع منازلهم وجعلهم بطانته دون البربر، فاعتز بهم، فإنه كان فريدا بين البربر وليس معه عربي"[3]، ولعل مما يعزز هذا الاحتمال ترحيبه بثوار وقعة الربض بالأندلس، الذين طردهم الحكم الأول سنة 202هـ، والذين قدر عددهم بثمانية آلاف بيت[4].

وفي نفس السياق عمد **الفاطميون** إلى اتباع سياسة مذهبية تستحضر طبيعة التركيبة السكانية ببلاد المغرب، لكنها تتماشى مع التحولات السياسية والمواقف المعبر عنها من قبل مختلف المذاهب، وطبيعة ردود فعلهم على سعي الشيعة الإسماعيلية في التمكين لآرائهم في مجالات كان قد اكتمل تشكلها المذهبي منذ مدة طويلة، وفي هذا الإطار عمد أبو عبد الله الشيعي في البداية إلى اتباع أسلوب المناظرات، حيث ناظر الداعي سعيد بن الحداد، وموسى القطان والصديني وابن عبدون، كما ناظر أخوه أبو العباس ابن الحداد وموسى القطان، كما شارك في هذه المناظرات القاضي المروذي وابن الهيثم ، وتم التطرق في هذه المجالس إلى العديد من القضايا الفقهية والعقدية[5]،

---

[1]- ابن أبي زرع ، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، دار المنصور، 1972، ص: 29.

[2]- نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الاسلامي إلى منتصف القرن 5هـ- 11م ، تونس، دار تبر الزمان، 2004، ص: 129.

[3]- علي الجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تح: عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، المطبعة المالكية، 1991،

[4]- ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص: 47.

[5]- عن مناظرات ابن الحداد أنظر: المالكي، رياض النفوس، ط2، تح : بشير البكوش، بيروت ، دار الغرب الإسلامي، 1994، ج2، ص: 58 وما بعدها ، وانظر أيضا: الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تح : محمد الأحمد أبو النور ومحمد ماضور، تونس ، المكتبة العتيقة، 1972، ج2، ص298 وما بعدها، وقد صورت الكتابات السنية هذه المناظرات بما يبرز تفوق الطرف المالكي، لكن هذا مخالف لما أوردته الكتابات الإسماعيلية، أنظر: القاضي

وكان منطلق السياسة المذهبية للداعي الشيعي ترك أهل المدائن التي يدخلها كما كانوا عليه استنادا إلى قوله تعالى :" لا إكراه في الدين"[1]، ولذلك رفض تنفيذ مقترح أخيه بنفي كل فقهاء المالكية من القيروان[2]، و أنكر عليه لما نكل ببعضهم قائلا : " قد أفسدت علينا أمر البلد وأهله ما كانت بنا حاجة إلى إصلاحه"[3].

إن محاولة الاحتواء التي قام بها الداعي الشيعي تدل على وعي كبير بطبيعة التركيبة الاجتماعية، وحذر من الخطر المذهبي للمالكية على الدولة الشيعية الناشئة، واستحضار لانبعاث التأثير من مراكز كثيرة بالقيروان، خاصة وهو يعتبر إفريقية مركز سلطة لدولته، لكنه من ناحية أخرى سعى إلى التضييق على المذاهب السنية من خلال أمر ابن الهيثم بالمنع من قراءة كتب مالك وأبي حنيفة[4]، وهذا دليل على أن الداعي كان يسعى لاحتواء المالكية أكثر من قناعته بقبول التعدد المذهبي، فهي مسالك السياسة لا منطلقات العقيدة والمذهب، حيث كانت المنظومة المعرفية الوسيطية تقصر الحق والنجاة، بل والاسلام أحيانا على مذهب محدد وترمي غيره بالكفر والمروق ، ومما يدل على ذلك أن الداعي الشيعي نفسه تصرف بطريقة متعصبة ومبالغة في تطبيق التصفية المذهبية العنيفة مع الإباضيين في تيهرت ، حيث انتهب المدينة " وانتهك حرمتها، وأجلى كثيرا ممن فيها، وجعل أعزة أهلها أذلة (...) ووجد بها صومعة مملوءة كتبا، فاستخرجها كلها واقتنى منها كل ما يصلح للملك والحساب ،وأضرم النار في بقيتها"[5] ، وهذا لأنه عمد إلى استغلال الاضطرابات التي كانت تمر بها دولة الرستميين للإجهاز عليها وعلى مذهبها، وسعيا لقطع أي محاولة لاستئناف حكم هذه الأسرة واستمرارية هذا المذهب.

ويمكننا أن نلحظ بجلاء تغير السياسة المذهبية للفاطميين بمجرد استقرار الأمر لعبيد الله المهدي (297-322هـ) بالقيروان، وقد نقلت لنا المصادر السنية الكثير من الأخبار عن البلاء الذي

النعمان ، المصدر السابق، ص: 270. إدريس القرشي، تاريخ الخلفاء الفاطميين القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار، تح :محمد اليعلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص140. وقد نص ابن الهيثم أن ابن الحداد "ألف كتابا لطيفا ذكر فيه مناظرته لأبي عبد الله وأبي العباس، وبثه في الآفاق وزاد عليها وكذب في تأليفه، وقد كنت حاضرا في مجالسه كلها معهما حينئذ، وقد رأيت كتابه ونقضته عليه وتابعته بكلام جامع لإبطال مقالته وما قصد إليه من إثبات القياس وإمامة المفضول وغير ذلك من معانيه، وقد انتشر عند جامعة من أصحابه". أنظر:ابن الهيثم، المصدر السابق ، ص: 69-70، وانظر أيضا ص: 65 ، 114من نفس الكتاب عن أسماء المتناظرين.

[1]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 70.

[2]- ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط3، تح : ج.س كولان وأ.ليفي بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، 1983، ج1، ص150 وما بعدها.

[3]- المصدر نفسه ، ج1، ص155.

[4]- ابن الهيثم ، المصدر السابق، ص: 65.

[5]- أبو زكريا يحيى بن أبي بكر، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، تح: اسماعيل العربي، الجزائر، المكتبة الوطنية، 1979، ص112.

مس المالكية، ومع أن هذه الروايات لا تخلو من المبالغات[1]، فإنها دلالة على سعي المهدي من أجل إقامة سلطة معرفية تسند دولته الجديدة، وتركيز المذهب الإسماعيلي ليكون له سندا في توسعاته ومشاريعه، خاصة وقد عمد من خلال استقدام الكتاميين إلى تغيير التركيبة الديمغرافية لإفريقية، فيما يبدو محاولة لتحويل المعارضة إلى مجرد أقلية يمكنه التحكم فيها دون خشية القلاقل والثورات، وقد بلغ من التضييق على أهل السنة في عهده أن أصبحت كتب المالكية والأحناف " تباع من الأطباء والصيادلة والعطارين، يربطون بها استخفافا بها واستحقارا لها، وإياسا من الانتفاع بشيء منها"[2]، وقد استمر القائم (322-334هـ) علي سياسة أبيه، خاصة مع إصرار المالكية علي مناهضة مذهب الدولة والتمسك بالرؤية السنية للقضايا المختلف حولها.

وقد عادت سياسة الاحتواء للظهور في عهد الخليفة المنصور الفاطمي (334-341هـ)، حيث يظهر ذلك أولا من خلال إقراره القاضي أحمد بن محمد بن أبي الوليد على قضاء القيروان بعد أن عينته العامة أيام أبي يزيد مخلد بن كيداد الزناتي المعروف بصاحب الحمار، في ظل الاضطرابات التي كانت تعصف بالدولة في مرحلة الثورة النكارية، رغم لباسه السواد الذي هو شعار بني العباس[3]، والثانية عندما عمد إلى تفكيك التحالف المالكي مع الإباضية النكار في هذه الثورة، حيث قام سنة 334هـ بتعيين قاضي مالكي في القيروان، وهو محمد بن أبي المنظور[4]، وقد علل القاضي عياض هذا الإجراء بقوله: " أرادت الشيعة بتوليته: تسكين نفوس أهل السنة والناس، وما كان منهم بعد فتنة أبي يزيد"[5]، كما سمح هذا الخليفة بعودة المالكية للتدريس بمسجد عقبة

[1]- قارن على سبيل المثال بين الروايتين السنية والشيعية حول مقتل أبو بكر بن هذيل وإسحاق بن البرذون، فقد أورد المالكي في رياض النفوس، ج2، ص: 49 " فقد أورد المالكي أنه" لما وصل عبيد الله إلى رقادة أرسل إلى القيروان من أتاه بابن البرذون وابن هذيل، وكانا فقيهين فاضلين، فلما وصلا إليه وجداه على سرير ملكه جالسا وعن يمينه أبو عبد الله الشيعي وعن يساره أبو العباس أخوه، فلما وقفا بين يديه قال لهما أبو عبد الله وأبو العباس: أشهد أن هذا رسول الله وأشار إلى عبيد الله – فقالا جميعا بلفظ واحد: ولله الذي لا إله إلا هو لو جاءنا هذا والشمس عن يمينه والقمر عن يساره يقولان أنه رسول الله، ما قلنا أنه رسول الله، فأمر عبيد الله حينئذ بذبحهما جميعا وأمر بربطهما إلى أذناب البغال"، بينما ذكر ابن الهيثم في كتاب المناظرات، ص: 118" ثبت على رجلين أنهما أظهرا بعض ما يخفيانه من الغل والحسد، نطقا بفضل معاوية على سيد البشر، وأن عليا صلوات الله عليه خرج إلى حرب معاوية، وطلب الإمامة، وأن طالب الإمارة لا حق له على المطلوب، فأمر بقتلهما فربطهما إلى ذنبي بغلين، يجران بالقيروان، فقتلا وفعل بهما ذلك ونودي عليهما".

[2]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 118.

[3]- بوبة مجاني، دراسات إسماعيلية ، قسنطينة، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، 2003، ص: 21-22. وانظر ترجمة هذا القاضي عند : الدباغ، المصدر السابق، ج3، ص: 61.

[4]- المالكي، المصدر السابق، ج2، ص357.

[5]- القاضي عياض، ترتيب المدارك، مصدر السابق، ج5، ص: 329.

بالقيروان[1]، وحسب الصفدي فإن الإسماعيلية " هذبوا وطووا ما يرومونه من إظهار مذهبهم الخبيث، وساسوا ملكهم وقنعوا بإظهار الرفض و التشيع"[2].

لكن هذه السياسة لم تستمر طول عهده، فيبدو أنه التزمها في بداية حكمه، وهو ما يحيل إليه قول ابن حوقل أنه : "منّ على أهل القيروان بالعفو والغفران"[3]، باعتباره لم يؤاخذهم أول الأمر على دعمهم لصاحب الحمار، لكنه بعد أن تجاوز المحنة وقمع الثورة عاد إلى سياسة متعصبة، يدل عليها قول القاضي عياض بأن"أهل السنة كانت تجري عليهم محن شديدة، فمن تكلم أو تحرك قتل ومثل به وذلك في أيام الثالث من بني عبيد"[4]، ونفس الرأي نجده عند ابن عذارى الذي ينص على أن هذا الخليفة انتقم من أهل القيروان بالقتل والتعذيب، ولم يزالوا في معاناة معه إلى أن مات[5]، ومن أمثلة ذلك ما فعله بقاضي برقة محمد بن إسحاق الحبلي بسبب مخالفته في تحديد يوم العيد، حيث أمر المنصور بتعليقه ومنع منه الماء إلى أن مات، ثم صلب لرفضه ترك التمسك بضرورة رؤية الهلال لإعلان العيد[6]، وهو ما يربط السياسة المذهبية بموازين القوى الفاعلة والمتداخلة، وسياقات الأحداث، وتداخل المؤثرات والقناعات المذهبية مع الإمكانات والمصالح السلطانية.

أما المعز بن المنصور (341-365هـ) فقد تباينت سياسته المذهبية بحسب مخططاته السياسية، فمع الإصرار على إظهار الطابع الشيعي الإسماعيلي في الدولة في الأذان وصيغ الصلاة وغيرها من خصوصيات المذهب، فقد استمر في السعي إلى التضييق على المالكية، ومما يدل على ذلك مصادرته لمؤلفات الفقيه المالكي عبد الله التجيبي بعد وفاته[7]، لكنه سعى للتقرب من إباضية جبل نفوسة، فكان يكاتبهم ويقربهم من مجلسه، وامتدح أحد أعلامهم يسمى سعيد بن زنغيل بالقول عنه : "سعيد فتى مجادل"، وكان يصله بالهدايا والأموال،[8]، وقد حظي أبو القاسم يزيد بن مخلد بمكانة رفيعة عنده، حيث وصف الدرجيني هذه العلاقة بقوله: " كانت مسائله عندهم مقضية، وجميع أحواله مرضية"[9]، ويبدو أن هذا التقرب من المعز نحو الإباضية يمثل نوعا من تهيئة الأجواء في المناطق الشرقية من أجل تحضير الانتفال إلى مصر، كما يعبر عن الرغبة في مكافئة الإباضية

[1]- حفيظ كعوان، أثر فقهاء المالكية الاجتماعي والثقافي بإفريقية من ق: 2-5هـ /8-11م ، رسالة ماجستير في التاريخ، إشراف إسماعيل سامعي، جامعة باتنة، 2008-2009، ص: 140.

[2]- الصفدي ، الوافي بالوفيات، تح :أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000، ج 4،ص: 7.

[3]- ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1996 ، ص74.

[4]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج5، ص303.

[5]- ابن عذارى المراكشي، المصدر السابق، ج 1، ص: 120.

[6]- رياض النفوس، المصدر السابق، ج2، ص: 404-405.

[7]- المصدر نفسه، ج2، ص: 423.

[8]- أبو زكرياء، المصدر السابق، ص: 147-148.

[9]- الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، تح: إبراهيم طلاي، قسنطينة، مطبعة البعث، 1974، ج1، ص: 123.

الوهبية على رفضهم التحالف مع صاحب الحمار في ثورتهم على الفاطميين ، وتعزيز الانقسام داخل هذا المذهب الذي كان إلى وقت قريب يسيطر على مجالات جد واسعة من بلاد المغرب.

إن هذا التعاطي السياسي مع المذاهب الموافقة والمخالفة ، سيستمر بأشكال جديدة لعل من أهمها بداية أسلوب التصفية التامة الذي بدأته **الدولة الحمادية** في عهد مؤسسها حماد بن بلكين الصنهاجي (395-419هـ) مستهدفة عموم الشيعة، حيث عبرت هذه التصفيات عن مشروع سياسي/مذهبي من خلال قطع البيعة للخلفاء الفاطميين بالقاهرة[1]، ونقلها للعباسيين السنة ببغداد، ومن ثم كانت عمليات التقتيل إحدى أهم الدلالات على الولاء الجيد، والمنهج المؤدي إلى القضاء على كل إمكانية لاسترجاع الشيعة نفوذهم الذي عجزوا عن بسطه مذهبيا رغم تفوقهم السياسي، وهي السياسة التي انتقلت إلى **إفريقية الزيرية** منذ سنة 407 هـ، بما يعد نوعا من التوطئة والتحضير لإعلان المعز بن باديس الصنهاجي (406-454هـ) خلع البيعة لبني عبيد ونقلها لبني العباس سنة 440هـ[2]، وهذا التوجه الحمادي والزيري لا يعدو أن يكون نوعا من التصالح السياسي مع القاعدة الشعبية السنية المالكية في معظمها، ونوعا من الطموح في الاستقلال والتخلص من التبعية من ناحية أخرى، دون أن ننفي حضور البعد المذهبي خلف قرارات هؤلاء الأمراء، والذي تعزز بحضور الدعم اللامتناهي من الفقهاء المالكية الذين حولوا بفتاويهم هذه التصفية السياسية إلى تطهير مذهبي يحوز الشرعية الدينية، ما يجعل الحكام بمثابة المنتصرين للحق والمدافعين عن الرؤية الصحيحة للشريعة، وهو ما يعزز مكانتهم ويثبت سلطانهم.

وفي **العهد الموحدي** نجد مثالا آخر عن رغبة الخلفاء في إعادة تشكيل المرجعية المذهبية من أجل اكتساب الشرعية الدينية، فقد تحول النفوذ الكبير الذي كان يحظى به الفقهاء المالكية في العهد المرابطي إلى مشكلة موحدية، خاصة مع الانتصار الكبير الذي حققه هذا المذهب في عموم بلاد المغرب منذ القرن 5هـ/11م، لذلك عمل مهدي الدولة محمد بن تومرت منذ البداية على تأسيس مذهب توفيقي/تلفيقي ليتمكن عبره من تجاوز الشرعية الفقهية للمالكية، وقد قام عبد المؤمن بن علي(524-558هـ) بدعم جهاز الطلبة ليكون أداة نشر المذهب الموحدي العقدي، وكانوا يركزون على خصوصيات المذهب ممثلة في إثبات مهدوية بن تومرت وعصمته، ووجوب بيعته واتباعه وحرب أعدائه[3].

وسعى أبو يوسف يعقوب المنصور(580-595هـ) إلى إحلال المذهب الظاهري محل المذهب المالكي، وفي ذلك كتب عبد الواحد المراكشي:" وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر

---

[1]- أنظر: علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الاسلامي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجامعية، 2008، ص: 132.

[2]- ابن الأثير، المصدر السابق، ج7، ص: 640 ، وانظر أيضا: ابن عذارى ، المصدر السابق، ج1ن ص: 268-269 ، 274. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحاذة، بيروت، دار الفكر، 2000، ج6، ص: 211.

[3]- علي الإدريسي، الإمامة عند ابن تومرت دراسة مقارنة مع الإمامية الإثني عشرية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1991، ص: 211.

بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدوَّنة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر أبي زيد ومختصره، (...) ونحوها، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار،(...) وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره يعقوب هذا"[1]، ثم نقل هذا التوجه إلى مجال القضاء فقد عهد " إلى قاضي القضاة عبد الله بن طاهر الصقلي الحسيني أن يأمر القضاة بالمغرب أن يحكموا بمحصل الظاهرية، فامتثلوا أمره "[2]، وجدّ في التشجيع " على حفظ الحديث، فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه؛ (...)، وحفظه الناس من العوامّ والخاصة، فكان يجعل لمن حفظه الجُعل السني من الكُساء والأموال"[3].

إن هذه السياسة المذهبية الحريصة على إحلال المذهب الظاهري محل المذهب المالكي تعبر عن رغبة لدى خلفاء الموحدين في تجاوز الشرعية المالكية التي بقيت على ولائها للمرابطين، وأدت إلى الكثير من الإضطرابات في الدولة، خاصة ثورة بني غانية التي كانت رفضا لمهدوية بن تومرت ووفاء لدولة صنهاجة اللثام، إذ عبرت عن صورة من صور الصراع المذهبي والسياسي والقبلي، ورغم تقديم المنصور الموحدي لهذا التوجه في صورة الخيار الفقهي والاجتهاد الديني الخالص، كما قد يبدو لأول وهلة من خلال المبررات التي قدمها لسياسته هذه[4]، فإنه لا يمكن قراءتها خارج الظروف التي كانت تمر بها الدولة، وطبيعة علاقاتها مع الفقهاء والعامة الرافضة للمبادئ الموحديّة.

ولما أيقن الموحدون باستحالة إحداث هذا التغيير، حاولوا استثمار الانتصار للمالكية في صراعاتهم البينية، وهو ما بادر به المأمون بن المنصور(627-630هـ) حيث بادر إلى التنصل من فكرة المهدوية وعصمة ابن تومرت باعتبارها بدعة ينبغي إزالتها، بل صرح بالقول :" لا تدعوه بالمهدي المعصوم، وادعوه بالغويّ المذموم"[5]، وهو الانقلاب الذي لا يمكن فصله عن قيام هذا الخليفة

---

[1]- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: صلاح الدين الهواري، بيروت، المكتبة العصرية، 2006، ص: 202-204.

[2]- اسماعيل بن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، الرباط، دار المنصور، 1972، ص: 19.

[3]- عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص: 204.

[4]- روى أبو بكر بن الجد أنه لما دخل أول مرة عند أبي يعقوب المنصور وجد " بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله؛ أرأيت يا أبا بكر، المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا؛ فأي هذه الأقوال هو الحق؟ و أيّها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبيّن له ما أشكل عليه من ذلك؛ فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر، ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه، أو السيف!". المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[5]- الناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، الدار البيضاء المغرب، دار الكتاب، د ت، ج2، ص: 238. وتنبغي الإشارة هنا إلى أن المأمون مع إعلانه إبطال المهدوية " أمر بالكتب إلى جميع البلاد بمحو اسم المهدي من السكة والخطبة وتغيير سننه التي ابتدعها للموحدين وجرى عليها سلفهم، ونعى عليها النداء للصلاة باللغة البربرية وزيادته في أذن الصبح ولله الحمد، وغير ذلك من السنن التي اختص بها المهدي".

بقتل نحو مائة وخمسين من أشياخ الموحدين وأعيانهم بعد أن اتهمهم بالتآمر على بني عبد المؤمن[1]، بما يبرز التداخل بين المذهبي والسياسي، ومحاولة اكتساب شرعية جديدة من أجل تجاوز شرعية المهدوية التي أصبحت مفرقة بعد أن كثر أدعياء الأحقية بها.

كل ما سبق ذكره يبرز بجلاء آليات الاستغلال السياسي للطرح المذهبي، وهو ينطلق من وعي عميق بطبيعة البنية المعرفية للسكان، وأهمية الخطاب الديني في اكتساب الشرعية السياسية، كما يبين الصراع على النفوذ بين السلطتين السياسية والمعرفية، ومحاولات التوظيف الذي تمارسه الأولى على الثانية، سواء من خلال السعي لاحتوائها أو تهميشها أو استغلالها، بالإضافة إلى اللجوء المباشر للتضييق على المخالفين والعمل على إسكاتهم بمختلف الطرق التي لم تخل من العنف بل وصلت إلى التصفية المذهبية المباشرة في بعض الأحيان.

4- العلاقات المذهبية : الصراع على الحقيقة الدينية والسلطة المعرفية والمصالح الدنيوية.

لم تكن العلاقات بين مختلف المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب مجرد تجل للخلافات الكبيرة في قراءة النص الديني، وما تمخض عن ذلك من تشرذم العقل المسلم وتشكل العديد من الفرق المتناحرة العاجزة عن تحويل خطاباتها إلى تنوع معرفي، والمنخرطة في سلسلة طويلة من الصراعات الدائمة التي تداخل فيها المعرفي بالسياسي بالقبلي بالاجتماعي، بل والاثني، وإذا كان من الواضح إمكانية ربط **ثورة ميسرة المطغري** التي حملت التوصيف الخارجي برد الفعل البربري على ممارسات ولاة الأمويين، التي اعتبرت منافية للقيم الاسلامية وتعديا على حقوقهم الشرعية، خاصة من خلال استمرار التخميس والسبي، فإن هذا التفسير الواضح غطت عليه الكتابة المذهبية.

لقد كانت قاعدة المالكية في إفريقية تحمل أول الأمر صورة مذهب السلطة، لكنها تكشف أيضا عن الحضور العربي الكثيف مقارنة بغيرها من المناطق، بما يحيل إلى بنية أعمق من الصراع المذهبي، تحيل إلى البعد الاثني، وهو ما توضحه إحدى الروايات عن البهلول بن راشد الذي " صنع طعاماً وأحضر له جماعة من أصحابه، فقالوا له لم صنعت من غير سبب؟ فقال كنت خائفاً أن أكون من البربر، لما جاء فيهم من الحديث فأخبرني من يعلم أني لسن منهم"[2]، ولاشك أن هذا الحديث المشار إليه من أحاديث المثالب الموضوعة التي وضعت في ظل الصراع بين الشعوب، ومثلها الكثير من أحاديث المناقب، وقد لاحظ هشام جعيط أن الحركة الخارجية بمختلف صورها قد شاركت فيها مختلف القبائل البربرية[3]، ولاشك أن الروح الدينية والعاطفة الإيمانية كانت أهم دافع في الاعتماد على رؤية مذهبية في مواجهة الجيوش الأموية العربية على مستوى الخطاب، خاصة مع

[1]- عبد الواحد المراكشي، وثائق المرابطين والموحدين، تح: حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1997، ص: 171.

[2]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج3، ص: 87-88.

[3]- هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م، بيروت، دار الطليعة، 2004، ص: 177-178.

حضـور شخصـيات علميـة حملـت القاعـدة الفكريـة المذهبيـة مـن المشـرق الـذي كـان سـباقا في الانخراط في هذه الصراعات.

وإن كان الشحن العسكري والمواجهة المسلحة كاشفا لصورة الاتحاد القبلي والرفض البربري، فإن تحت كل هذا بنية أعمق تتعلق بالجانب الاجتماعي، فتحت الوحدة البربرية حالة من رفض الظلم أكثر من كونها تعبيرا عن رفض العرب، فقد كانت الثورات البربرية **الصفرية والإباضية** في سياقها الذهني بمثابة ثورة مسلمين هضموا في حقوقهم ورفض دمجهم، بل عوملوا معاملة المغلوبين، ومغلوبين مقهورين بصفة فظة من طرف العرب[1]، ولم يكن يدور في وعي البربر يومها التسليم لحكم غريب رغم سرعة استجابتهم لدين الفاتحين.

وكما كشف البحث عن البنى العميقة في الصراع عن الطابع الاجتماعي الخاص لما يتصور صراعا مذهبيا أو اثنيا، فإنه يمكن الانطلاق من هذه المقاربة في تحليل طبيعة العلاقة بين المالكية والأحناف على عهد **الأغالبة**، حيث لم تخل هي أيضا من توصيف ثنائي يتمثل في : العرب/الموالي، القدماء/الوافدون ، ذلك أن أغلب رجال المذهب الحنفي كانوا قد وفدوا من المشرق في عصر الولاة، وكان البعض منهم من الفرس والروم الذين لم يتوانو في إظهار عاداتهم وتقاليدهم[2]، ولكن الحفر في طبيعة العلاقة بين المذهبين السنيين تظهر المنافسة على السيادة المعرفية والسلطة القضائية كجوهر للنزاع بينهما، مع حضور أكيد لنفس التعصب المذهبي الناتج عن القراءة الأحادية للنص الديني، واعتبار الاجتهاد الفقهي نوعا من المسلمات العقدية التي لا يقبل الخلاف حولها.

إن طبيعة الخلاف الفقهي بين أبي حنيفة ومالك في بعض أصول الاستنباط الفقهي وما يتبعه ذلك من خلافات فروعيه تحولت في القيروان إلى حالة صدام كامل بين المالكية والأحناف، فمالم يمكن التوصل فيه إلى توافق معرفي أنتج استغلالا للسلطة في فرض الرأي، وعبر في الكثير من المرات عن تصفية للخلافات الشخصية، وهو ما تمت الإشارة إليه سابقا في الخلاف بين عبد الله بن أبي الجواد وسحنون بن سعيد.

وكما عمل ابن أبي الجواد الحنفي المعتزلي على نصرة آرائه عبر منصبه، فإن سحنون المالكي لم يقصر كذلك في الأمر لما آل المنصب إليه، بل إن سياسته تعد من الركائز الأساسية لتثبيت المذهب المالكي وانتصاره، فقد كان " أول القضاة فرق حلق أهل البدع من الجامع، وشرد أهل الأهواء منه، وكانوا فيه حلقاً من الصفرية والإباضية والمعتزلة، يتناظرون فيه ويظهرون زيغهم، فعزلهم أن يكونوا أئمة للناس، أو معلمين لصبيانهم، أو مؤذنين، وأمرهم أن لا يجتمعوا، وأدب جماعة منهم بعد هذا خالفوا أمره، وأطافهم، وتوّب جماعة منهم، فكان يقيم من أظهر التوبة منهم علي المنبر وغيره، فيعلن توبته عن بدعته"[3].

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 177.

[2]- إسماعيل سامعي ، المرجع السابق، ص: 199. وقد ذكر كمثال لذلك ابن فروخ الفارسي إلى جانب بعض الصقالبة والسود الذين عاشوا في ظل الاسلام ودخلوا فيه وتمذهبوا بمذهب أبي حنيفة.

[3]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج4، ص: 60.

إن إجراء سحنون لم يشمل الأحناف للنفوذ الذي كانوا يتمتعون به باعتبار مذههم مذهب الخلافة والإمارة، فقد كان يتصرف في حدود ما يستطيعه كمتولّ في دولة على غير مذهبه، لكنه عمد إلى نشر مذهبه من خلال إسناد منصب القضاء فقط للمالكية، ومنع الفتوى بغيره[1]، فأسهم بذلك في نقل الفقه المالكي من الكتب إلى ساحة العمل، وأثبت بصلابته وبعده عن الفقه التبريري للأمراء أن مذهبه أولى بالأمر من الأحناف الذين أسخطوا العامة بسكوتهم عن بعض انحرافات السلطة.

لكن هذا الصراع على الحقيقة الدينية كان يستبطن أيضا صراعا على النفوذ والسلطان، لما يمثله منصب القضاء والإفتاء من أهمية بالغة، وما يحصله صاحبه من جاه ومال، وهو ما نبه له المقريزي في توصيفه لحال المذاهب والقضاء بإفريقية حيث كتب:" لما ولي سحنون بن سعيد التنوخيّ قضاء افريقية، نشر فيهم مذهب مالك وصار القضاء في أصحاب سحنون دولا يتصاولون على الدنيا تصاول الفحول على الشول إلى أن تولى القضاء بها بنو هاشم، وكانوا مالكية، فتوارثوا القضاء كما تتوارث الضياع"[2]، ولاشك أن الطموح الدنيوي مشترك بين بني البشر في كل الأزمنة والأمكنة، رغم حرص كتب المناقب على إبراز الكثير من المترجم لهم في صورة المترفع على مطامع الدنيا وامتيازات المناصب.

وفي الوقت الذي نثبت فيه حضور الرغبات الشخصية من خلال النزاع المذهبي، فإن بعض صور الانتقام من المالكية التي حصلت بعد وفاة سحنون وعودة الأحناف للقضاء بداية بالطبني، ثم سليمان بن عمران " خروفة" وغيرهما[3]، تحمل أيضا دلالة العمل على استرجاع المكاسب السابقة، ومنع المالكية من استثمار الوضع الجديد المتشكل في عهد سحنون، فقد تداخلت الحزازات الشخصية مع الخلافات المذهبية لترسم لنا صورة العلاقة بين الفقهاء والقضاة وأهل العلم من مختلف المذاهب، وهو ما توضحه الحادثة التي ذكرها ابن الهيثم عن القاضي المالكي حماس بن مروان، الذي منعه من وصية والده، لما بلغه عنه من الطعن في السلف، والقول بخلق القرآن، ورفض خلافة أبي بكر وعمر ومجالسة اليهود[4].

أما بالنسبة **للدولة الرستمية** فقد عمد فقهاؤها إلى السعي من أجل ترسيخ مذهبهم وتثبيت فقههم ومعتقدهم من خلال أسلوب المناظرة، وأهم ما حفظته لنا المصادر يتعلق بالمناظرة مع المعتزلة، والتي تتعلق بخلق أفعال العباد[5]، ولم تشر المصادر إلى أن الإباضية استغلوا مناصب

[1]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1981، ج12، ص: 26. وعن دور سحنون في ترسيخ المذهب المالكي أنظر: إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2، ص: 448-461. نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص: 45-57.

[2]- المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ، ج4، ص: 150.

[3]- حول هذا الموضوع أنظر: إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2ن ص: 461-467.

[4]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 71-73.

[5]- محمد بن موسى حسن، المرجع السابق، ص: 53-54.

القضاء والافتاء في فرض موقفهم على غيرهم، ويبدو أن طبيعة التركيبة السكانية في المجالات الإباضية حيث الحضور المذهبي المتنوع والمصالح الاقتصادية المشتركة هو الذي شكّل هذا الاعتدال مع الآخر، بالإضافة إلى استمرار الوعي بالسبب الأول الذي حركهم لمحاربة الأمويين والمتمثل في الظلم والاعتداء على حقوق الناس، وهو التصور الذي بقي حاضرا في ذهن الرستميين طيلة حكمهم، فلم يبادروا إلى الحرب إلا عندما تفرض عليهم من أجل حماية دولتهم ووحدتهم المذهبية المهددة بالانشقاقات الداخلية، كما حدث مع الواصلية والنكار[1].

وقد كان منصب القضاء عند الرستميين مختصا بالإباضية، ولكن المذاهب الأخرى أصبحوا شركاء في اختيار القاضي منذ عهد أبي حاتم يوسف بن أبي اليقظان (286-294هـ)، ذلك أن المذهب الإباضي أصبح يبدو في السنوات الأخيرة للدولة كأنه يمثل الأقلية، بسبب توافد العديد من العناصر المالكية والحنفية والمعتزلية من جهة، وبسبب التشتت الذي أصاب الإباضية من جهة أخرى، ورغم ذلك بقي القضاة على المذهب الإباضي[2]، وهي دلالة على أن المنصب كان له دور ديني اجتماعي، ولم يكن مستعملا في التوجيه الفكري أو الإلزام برأي محدد يخالف ما عليه الناس، ولولا ذلك لرفض غير الإباضية حال كونهم أكثرية أن يتولى القضاء من هو على غير مذهبهم، وفي الوقت نفسه يمثل هذا الاصرار الإباضي برهانا يبرز حرصهم على إبراز الطابع المذهبي لدولتهم، بعدم التخلي عن المناصب السيادية التي تمثل صورتها المذهبية.

وفي **دولة الفاطميين** حفظت لنا المصادر التاريخية صورا عديدة من تجاوز الانتماء المذهبي لصالح الحظوة عند السلطان، فقد قبل الكثير من أتباع المذهب الحنفي التحول إلى المذهب الشيعي الاسماعيلي، ويبدو أن هذا راجع بالدرجة الاولى إلى أن هؤلاء فضلوا الاستمرار في وظائفهم السلطانية، وعجزوا عن التحول من علماء سلطة إلى معارضين لها، فهم مع افتقادهم للسطلة المعرفية على المجتمع القيرواني الذي انتصر للمالكية، كانوا مهيئين لقبول التحول نحو المذهب الشيعي، وهذا التفسير يمكنه أن يكمل تفسيرات أخرى تربط ذلك ببعض التقارب بين الآراء الحنفية والإسماعيلية حول تفضيل علي، وقول الأحناف بجواز الانتقال من مذهب لآخر[3]، في الوقت الذي اختار بعض الأحناف البقاء على ولائهم للتوجه السني سعيا لإعلاء النظرة السنية العامة على الخلافات البينية مع المالكية، وهكذا استمر بعض الأحناف في ممارسة العصبية المذهبية ضد المالكين من خلال مذهبهم الجديد، بما يدفع للجزم في هذه الحالات أن بعض الصراعات المذهبية لم تكن سوى مماحكات بين الأقران، وخلافات بين الأعيان، ولم تكن الآراء

---

[1]- الشماخي، كتاب السير، الجزائر، دار الأبحاث، 2001، ص: 156-159. وفي ص: 158-159. قصة المناظرة العميقة بين المعتزلة والإباضية بحضور عبد الوهاب بن رستم.

[2]- إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2، ص: 469. وعن القضاء في المناطق التي كان النفوذ الروحي فيها رستميا، والنفوذ السياسي أغلبيا ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص: 471-473.

[3]- إسماعيل سامعي، المرجع السابق، ص: 212. وانظر أسماء من تشرق عند : الخشني، المصدر السابق، ص: 291-295.

الفقهية والعقدية سوى الصورة التي يتم بها إخراج هذه الخلافات للناس وتبرير الأذى والنكال والحبس والتغريم بها.

وإذا كان الساسة الفاطميون عمدوا إلى تنويع معاملتهم مع مخالفيهم بحسب مصلحتهم وظروف دولتهم، فإن علماء الشيعة و فقهائها كانوا يدفعون دائما إلى مزيد من التشدد في معاملة أهل السنة، بما يكشف عن التوجه الانتقامي الذي كان يحركهم، فقد كانوا في الفترة الأغلبية غير معترف بهم كمجتمع مذهبي مميز، بل كانوا منبوذين، وأجبروا على إخفاء انتمائهم المذهبي، ولم يكن مسموحا لهم بتدريس تعاليم مذهبهم في العلن، وكانوا فاقدين لأي حماية في حالة اطلاع القضاة على عقائدهم التي يسرونها[1]، وهو ما جعلهم حريصين على صبغ الحياة الدينية بالمذهب الاسماعيلي في كل جزئياتها، وعدم التسامح مع المخالفين، حتى أن بعضهم أنكر على أبي عبد الله الشيعي تعيين قاض على القيروان ، وعلل ذلك أحدهم بقوله:" إنما نريد أن نردهم إلى رأينا وسنتنا كما فعلنا في طبنة وغيرها"[2]، بينما لم يكن من وافق على الأمر يعتبره أكثر من اتخاذ كناس لكل مزبلة[3]؟؟

وقد أخبرنا ابن الهيثم أنه سعى عند أبي عبد الله الشيعي في تعطيل صلاة التراويح باعتبارها من البدع التي أحدثها عمر بن الخطاب، كما أخبر أنه استطال وصحب معه على سعيد بن الحداد، لما رفض أن يجيبهم في مسألة اعتبرها من مسائل أهل البدع، فخاطبه ابن الهيثم بقوله:" أنت شيخ أحمق جاهل، البدعة فيك، والمحال مذهبك والتشبيه اعتقادك وتكثير الأعداد في الله والمعاني في صفاته قولك واعتقادك أن لله مثلا". وأن سعيدا جزع وذل لهم، خوفا من البطش به[4]، وكان ابن الهيثم قد قدم لهذه الحادثة بذكر ما كانوا عليه أيام الأغالبة من الذل، وهو ما يبرز الطابع الانتقامي لهذا السؤال والجواب.

واستغل قضاة الفاطميين منصب القضاء لتصفية حساباتهم مع المالكيين، فقد كان المروذي حريصا على تأليب الخلفاء والولاة عليهم لقتلهم، ومنعهم من الصلاة إلا بمذهب الشيعة، كما نهاهم عن الفتيا بمذهب مالك وكتابة الوثائق[5]، كما ألزم إسحاق ابن أبي المنهال المالكية بالفتوى بمذهب السلطان دون غيره، وعاقب بالحبس من خالف ذلك[6]، في الوقت الذي كان يوصى القضاة والعمال بحفظ الشيعة وتقريبهم وتفقدهم[7].

---

[1]- ويلفرد ماديلونغ، " السياسة الدينية للفاطميين تجاه رعاياهم السنة في المغرب"، مجلة المسار، 1(2010)، ص: 66-67.

[2]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 64.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، ص: 71.

[5]- بوبة مجاني، المرجع السابق، ص: 14-15.

[6]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج5، ص: 292-293.

[7]- ابن الهيثم ، المصدر السابق، ص: 115.

وبيدو أن طول التسلط الشيعي على رقاب أهل السنة قد دفع بالمالكية وبقايا الأحناف إلى تجاوز خصوماتهم التقليدية تدريجيا، خاصة في الوقت الذي فقدوا فيه المناصب التي يمكن أن يتنافسوا عليها، واجتمعوا على معاداة السلطة الشرعية والقضائية والمذهبية السائدة معرفيا، ولعل الصورة التي نقلها لنا المقدسي (ت: 390هـ) عن علاقة الأحناف بالمالكية في القيروان بقوله: "ما رأيت فريقين أحسن اتّفاقا واقلّ تعصّبا منهم، وسمعتهم يحكون عن قدمائهم في ذلك حكايات عجيبة"[1]، تمثل توصيفا من رحالة لا يكتب من داخل الحزازات الشخصية والصراعات على النفوذ، وتعكس حالة من تجاوز الغطاء المذهبي الضيق، نحو الانتساب المشترك إلى أهل السنة، ويكشف أثر التموقع داخل جهاز الحكم أو خارجه في النظر إلى المخالفين.

إن النفس المذهبي سرعان ما يطفوا إلى السطح من جديد من خلال دعم الفقهاء لعمليات التقتيل التي استهدفت الشيعة من قبل في **المجالات الحمادية** ثم **بالقيروان الزيرية** سنة 407هـ، ورغم الوصف الذي قدم لهذه العمليات، والذي يدل على نوع من التصفية المذهبية[2]، فإن الفقهاء انتقدوا موقف أبو إسحاق التونسي الذي رفض القول بتكفير كل الشيعة، وهو ما اعتبروه نقضا لرأي الجماعة المتفقة على تكفيرهم، مستدلين بمواقف علماء القيروان زمن الدولة الفاطمية، وألزموه التوبة والتراجع عن رأيه والعودة إلى رأي الجماعة[3].

إن هذه الواقعة سواء كانت بتخطيط من المعز بتوجيه من مربيه الفقيه المالكي ابن أبي الرجال كما تصورها رواية ابن شداد الصنهاجي[4]، التي أستبعدها تماما لصغر سن الأمير يومئذ[1]، أو بمبادرة

---

[1]- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1991، ص: 235.

[2]- جاء في كتاب الكامل لابن الأثير ، ج7، ص: 640-641 ما نصه :" انصرفت العامة من فورها إلى درب المعلى من القيروان، وهو مكان تجتمع فيه الشيعة، فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم، طمعا في النهب، وانبسطت أيدي العامة في الشيعة، وأغراهم عامل القيروان وحرضهم، وسبب ذلك أنه كان قد أصلح أمور البلد، فبلغه أن المعز بن باديس يريد عزله فأراد فساده، فقتل من الشيعة خلق كثير، وأحرقوا بالنار ونهبت ديارهم، وقتلوا في جميع إفريقية، واجتمع جماعة منهم إلى قصر المنصور قرب القيروان، فتحصنوا به، فحصرهم العامة وضيقوا عليهم، فاشتد عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم حتى قتلوا عن آخرهم، ولجأ من كان منهم بالمهدية إلى الجامع فقتلوا كلهم". وانظر أيضا: ابن عذارى، المصدر السابق، ج1، ص: 268-269. التجاني، رحلة التجاني، قدم لها: حسن حسني عبد الوهاب، تونس- ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1981، ص: 265.

[3]- أنظر محنته مع الفقهاء حول هذه الفتوى في: القاضي عياض، المصدر السابق، ج 8، ص: 58-61. الدباغ، المصدر السابق، ج3، ص: 177-179. وقد علق القاضي عياض على محنة أبي إسحاق التونسي بقوله:" لا امتراءَ عند منصف أن الحق ما قاله أبو إسحاق. ولا امراء أن مخالفته أولاً لرأي أصحابه في حسم الباب، لمصلحة العامة واللجاج خطأ، وأن رأي الجماعة كان أسدّ للحال، وأولى بعائدة الخير، وفتواه جري على العلم وطريق الحكم:. وفي هذا القول دلالة على ترجيح رأي التونسي بحسب الحكم الشرعي، لكن المؤلف مستمر في الدفاع عن موقف الجماعة بدعوى المصلحة ؟؟؟

[4]- الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية، تر: حمادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1992، ج1، ص: 180.

بمبادرة من العامة، فإن فقهاء المالكية وجدوا فيها مناسبة للقضاء على مذهب الشيعة، وهو ما دفعهم إلى التشديد على مشروعية هذه المجازر، وإخراج فتواهم في صورة الإجماع الذي لا تجوز مخالفته، ولاشك أن ذلك تم بعد أن اطمئنوا إلى تراجع نفوذ الشيعة، وأن ولاء أمرائهم للخلفاء الفاطميين بالقاهرة لم يكن سوى ولاء شكليا، فكانت الظروف مناسبة لاسترجاع السلطة الفعلية لهم ببلاد المغرب، بعد أن حققوا سلطتهم المعرفية بسبب تشبثهم بمذهبهم، ومقاومتهم الفكرية للتشيع منذ قيام الدولة الفاطمية، وجهدهم التأليفي الكبير في تقرير فقه مالك وتدريسه والانتصار له.

وكما حرص فقهاء المالكية على قطف ثمار جهودهم السابقة، من خلال تأكيد وحدة المذهب في الدولتين الزيرية والحمادية بعد قطعهما العلاقات مع الفاطميين ومبايعتهما الخليفة العباسي، فإن فقهاء **المرابطين** عملوا على حماية المكتسبات التي حققتها مخططات عمران الفاسي (ت: 430هـ) وواجاج بن زللوا اللمطي، و جهاد عبد الله بن ياسين الجزولي (ت: 451هـ) ، فتشددوا في الالتزام بمذهب الإمام مالك، واهتموا أكثر بكتب الفروع، ولم يولوا القضاء سوى من كان على مذهبهم، وعملوا على الوقوف في وجه مخالفيهم في مسائل الفقه والكلام والحديث، إذ كانوا يرون في علم الكلام طريقا نحو الابتداع وفساد الدين، بل إنهم حرضوا الأمير علي بن يوسف بن تاشفين على الأمر بإحراق كتاب الإحياء لما فيه من مخالفة السنة[2]، وهو ما أدى إلى التضييق على المخالفين بسبب التعصب وعدم قبول التنوع، حيث اعتبر فقهاء المرابطين قضايا العقائد توقيفية لا يقبل الخلاف فيها، وينبغي التسليم بها لقول السلف وعدم إقحام الحجاج الكلامي في تأويلها.

وبقدر ما كانت هذه السياسة الصادرة عن الفقهاء المرابطين تعبيرا عن موقف شرعي توجد له أصول سابقة، خاصة عند النصانيين الواقفين عند الدلالات الظاهرية لنصوص العقائد، فإن ذلك أيضا كان يعبر عن تمسك بالجاه والسلطة والنفوذ الذي حققوه مع أمراء المرابطين، والذي جعل منهم طبقة ثرية جدا[3]، فكان ذلك مبررا لابن تومرت لاستهدافهم، حيث جعل من ترفهم أحد مداخل الطعن على المرابطين.

إن كل ما سبق ذكره يكشف عن التداخل الكبير بين البعد السياسي والمذهبي والطموح الشخصي والخلفية القبلية والسياقات الزمنية في رسم صورة العلاقات المذهبية، وأن الاقتصار على بعد واحد في التعاطي معها يقود إلى صورة مشوهة، فلم تكن هذه الخلافات مجرد نزاعات مذهبية تستبطن فهما معينا للدين، بل كانت أيضا مناورات سياسية وعداوات قبلية، وردود فعل شخصية، تم إعادة إخراجها بطريقة متمذهبة خاصة من قبل كتاب المصادر المتحركين في فلك

---

[1]- ابن عذارى المراكشي، المصدر السابق، ج1، ص: 267-268. وقد نص على أن المعز عندما تولى سنة 406هـ كان عمره ثماني سنين وأربعة أشهر.

[2]- الطاهر المعموري، الغزالي وعلماء المغرب، تونس، الدار التونسية للنشر، 1990، ص: 21-24.

[3]- عن الوضع الاجتماعي للفقهاء في العهد المرابطي ينظر: إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس في عهد المرابطين، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص: 143-150.

منظومة معرفية مذهبية، كما كانت صراعا محموما من أجل السيادة على المجالات بالغة الأهمية في الاقتصاد، وكان التأصيل الفقهي والتنظير العقدي يستحضر إلى جانب الفهم المحدد للدين الكثير من السعي لأجل التموقع الطبقي والوصولية السياسية، دون أن ينفي كل ذلك التحرك من داخل اليقين المطلق بصدقية الطرح المذهبي، باعتباره يمثل الحق والسنة مقابل مذاهب البدعة والضلال، عند بعض الفقهاء وعلماء الكلام من مختلف الفرق .

وما يقال عن فترات الصراع يقال عن فترات التعايش، فلاشك أن التنوع المذهبي في مجال من المجالات أو دولة من الدول يدفع النظم السياسية إلى اللجوء لسياسة التفاهم والتجاوز، والتأسيس لثقافة التنوع من أجل حماية النظام السياسي من الفتن والاضطرابات الداخلية، كما أن هذا التعايش المشترك يفكك الصور السلبية والشيطنة التي تمارسها المذاهب ضد بعضها البعض، وهو ما يغير الأحكام الجاهزة والتصورات المعلبة نحو تقديم توجهات فقهية أكثر مرونة وقابلية لتحقيق التعايش، أما الاقتناع بإمكانية تحقيق نصر كامل والتخلص النهائي من الآخر المخالف فغالبا ما كان يدفع نحو ممارسات قمعية بلغت إلى درجة ارتكاب مجازر كاملة من أجل التصفية المذهبية.

إن مقاربة المسألة المذهبية ببلاد المغرب الاسلامي من خلال مخططات الاستغلال السياسي، وخلفيات الاصطفاف القبلي والتناحر الاجتماعي، وما ينتج عن التداخل بين المصالح الاقتصادية والتصورات العقدية، وسعي النخب الفقهية لممارسة السلطة الدينية على المجتمع باعتبارهم يمثلون الشرعية الدينية، ويحتكرون الحقيقة الصافية، وطموحهم لتحصيل الجاه والنفوذ الاجتماعي، قد سمح بتفكيك التصورات النمطية المرتكزة على النظرة الأحادية إلى هذه القضية، والتي غالبا ما تتوهم العلاقات بين المذاهب مجرد حلقة من حلقات الصراع بين الحق والباطل، والسنة والبدعة، والاستقامة والانحراف، والعقلانية والحشوية، وهي الفكرة التي لازالت تغري الكثير من الناس بالجري وراء زجاج الحقيقة المتشظي بين المذاهب والفرق، وبدل التفكير من داخل الإسلام الواسع المتجلي في النص القرآني والسنة الصحيحة، واستحضار تاريخية الأفكار، لا يزال هؤلاء يهدرون دماء المسلمين وجهودهم في معارك وهمية، تصرفهم عن بناء أمتهم وأوطانهم، وتقود نحو مزيد من الفرقة والانقسام.